

Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo  
Universidad Autónoma Metropolitana

# BABELE E DINTORNI

Era catastrofismi e nuovi percorsi di senso

a cura di  
Paolo Corvo  
Raúl Enríquez Valencia



MAURO PAGLIAI EDITORE

# PER MARY DOUGLAS: SIMBOLI NATURALI E CORPO SOCIALE NELL'EPOCA DELLA GLOBALIZZAZIONE

FABIO DEI\*

## 1. IN MEMORIAM

Mary Douglas è scomparsa il 16 maggio 2007, all'età di 86 anni. È stata per mezzo secolo una presenza costante nel dibattito antropologico internazionale, dedicando l'intera carriera alla esplorazione dei rapporti fra i sistemi simbolici e l'ordine sociale. Mary Douglas (da ora in avanti MD) ha posto una particolare attenzione al modo in cui il nesso simboli-società si manifesta nell'uso del corpo: la sua opera rappresenta una straordinaria (e forse ancor oggi insuperata) griglia di lettura degli usi sociali del corpo, dei sistemi classificatori ad esso legati e delle tecniche che ne regolano la presentazione pubblica nelle diverse culture. L'altro grande tema che è stato costantemente al centro dei suoi interessi è la religione: in particolare ha cercato di mostrarci come la società contemporanea, pensando di liberarsi dalla religione, resti invece aggrovigliata in sistemi simbolici e in cosmologie (e nei relativi rituali) che hanno la stessa natura di quelli religiosi, e che rispondono a una stessa logica di rapporti con le relazioni sociali.

La notizia della morte di MD mi è arrivata contemporaneamente al call for papers da cui nasce questo libro, e non ho potuto evitare un collegamento. Mi pare che ripartire dalla riflessione di questa grande studiosa sia un modo utile per tentare di capire qualcosa nel groviglio di problemi di quella che chiamiamo, appunto, la Babele contemporanea. Le pagine che seguono sono un primo e modestissimo passo in questa direzione. Non tento alcuna analisi storico-critica del pensiero di MD<sup>1</sup>, ma rileggo alcuni passi di uno dei suoi primi libri, *Natural Symbols* (1970), nei quali si tratteggiano per la prima volta i tratti salienti di quella che in seguito l'autrice chiamerà "teoria culturale": vale a dire, un dispositivo teorico in grado di connettere gli aspetti simbolici e rituali della cultura con le caratteristiche del sistema e dei ruoli sociali.

---

\* Professore associato di Antropologia culturale presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa.

<sup>1</sup> Per questo l'opera più ampia e approfondita è probabilmente R. FARDON, *Mary Douglas: An Intellectual Biography*, Routledge, London 1999; una buona sintesi con repertorio bibliografico disponibile on line in lingua italiana è la voce Mary Douglas in F. PALLANTE, *Frammenti di un dizionario per il giurista*, <[www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/Pallante-Douglas.pdf](http://www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/Pallante-Douglas.pdf)>.

Svolgo quindi alcune considerazioni sulla potenziale attualità di questa cornice teorica. Se "depurata" da alcuni dei suoi presupposti più datati, essa può ancora rappresentare uno strumento di grande valore per la descrizione e la comprensione delle dinamiche culturali nella società contemporanea.

## 2. CONTRO IL RITUALE

Natural Symbols è il libro in cui MD affronta per la prima volta in modo diretto e sistematico il problema che la occuperà per tutta la sua carriera: come comprendere l'antiritualismo contemporaneo, vale a dire la tendenza delle moderne società occidentali a rifiutare il rito, in quanto comportamento vuoto, formale, inautentico. MD è di formazione cattolica, e avverte con forza il peso della polemica protestante contro il ritualismo magico del cattolicesimo, da un lato; e dall'altro la polemica modernista, anche cattolica, contro le forme vuote ed esteriori della fede contrapposte a una fede razionale interiore. Rituale, dice MD, è diventata oggi una brutta parola, equivalente a conformismo vuoto. Cita le polemiche, tutte figlie della Riforma, contro la religione meccanica, i riti insensati, il latino come lingua del culto. «Siamo di fronte a una rivolta su scala mondiale contro il ritualismo»<sup>2</sup>. Si dà per scontato che una fede in Dio razionale, verbalmente esplicita e personale, sia palesemente più evoluta e migliore del suo presunto contrario, cioè di un conformismo esteriore e ritualistico. La sostituzione del conformismo con una fede consapevole, compatibile con un pieno sviluppo della personalità, conferisce valore più profondo alla vita dei cristiani<sup>3</sup>.

Un esempio di questa polemica è il problema dell'astinenza dalla carne il venerdì. Precetto molto sentito dal popolo cattolico, avversato invece dal clero "progressista" (siamo tra anni '60 e '70); quest'ultimo lo vede come emblema di un simbolismo senza più alcun significato, che si pone in diretto contrasto con «un tipo personale d'esperienza religiosa in cui ogni singolo è in rapporto diretto con Dio, con relativa esclusione del suo prossimo». C'è un intero capitolo dedicato a contrastare l'ottusità del clero cattolico inglese, preoccupato di affermare un'idea tutta morale, antiritualistica e antisimbolica di fede, e per questo incapace di vedere l'importanza comunicativa dei simboli e dei riti per certi gruppi o fasce di persone, ad esempio i cosiddetti Bog Irishmen, le famiglie irlandesi immigrate a Londra che tenacemente tengono fermi i precetti simbolico-rituali del cattolicesimo d'origine. Un altro esempio discusso da MD riguarda l'eucarestia. Su questo punto il "clero progressista" cattolico compie incredibili equilibrismi per mantenersi non troppo distante dalle tesi protestanti ma, al tempo stesso, non negare le riaffermazioni vaticane del dogma della transustanziazione<sup>4</sup>. Il tipo

<sup>2</sup> M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Barrie and Rockliff, London 1970 [tr. it. *I simboli naturali*, Torino, Einaudi], p. 13.

<sup>3</sup> Ivi, p. 17.

<sup>4</sup> Ivi, p. 70.

di polemica che MD identifica caratterizza certo un'epoca di trasformazioni particolarmente forti; come detto, il libro è scritto a ridosso dei movimenti degli anni '60, che hanno rappresentato – anche al di fuori dell'ambito religioso – la più grande ondata di cultura iconoclasta e antiritualista del XX secolo. Possiamo però riflettere su quanto la tensione ritualismo-antiritualismo continui a preoccuparci, dominando sia i dibattiti religiosi sia le piccole vicende quotidiane, e procedendo secondo la stessa sequenza di fasi che MD individua: dal disprezzo delle forme rituali esteriori, alla individualizzazione e interiorizzazione dell'esperienza religiosa, allo spostamento verso la filantropia umanitaria.

### 3. PIGMEI E LONDINESI

Per MD il clero cattolico inglese è ottuso perché è sociocentrico: cioè, legge il problema del simbolismo e del ritualismo in relazione alla propria esperienza sociale, e non capisce che per altri gruppi – per esempio gli immigrati irlandesi – una diversa esperienza sociale produce diverse esigenze di comunicazione simbolica e rituale. Veniamo qui al rapporto tra simboli e sistema sociale, che MD eredita dalla social anthropology britannica ma che imposta in modo radicalmente nuovo. La scuola inglese classica insisteva, com'è noto, sulla funzione dei riti e dei simboli nel rafforzare la coesione sociale, nel regolare il conflitto, o, in una versione psicologica contro cui la nostra autrice giustamente si scaglia, nel proteggere gli individui dall'ansia, dall'insicurezza o dal disadattamento. MD compie qui il "giro lungo" antropologico: proietta il problema su una scala di comparazione interculturale. Si chiede perché ci sono delle società, oltre che dei gruppi sociali, decisamente ritualiste ed altre decisamente antiritualiste (in una dimensione etnologica, ritualismo è per lei sinonimo di magia, ed è un atteggiamento che va di pari passo di solito con una cosmologia molto forte, strutturata e obbligatoria). L'elemento con cui cerca di connettere il ritualismo è il livello di unione sociale, vale a dire la forza e l'influenza del gruppo rispetto all'esistenza individuale.

Ci troviamo allora in presenza di alcune opposizioni etnologiche, come quella (ripresa dall'etnografia di D. Aberle) tra gli indiani Navajos tradizionali e i gruppi dei cosiddetti pejoteros, che aderiscono a una setta religiosa di recente formazione. I primi adottano una religione estremamente ritualistica, con preghiere ripetute in modo stereotipo e la diffusa presenza di tabù formalistici, non connessi cioè con l'ordine morale, le cui infrazioni, anche accidentali, sono pericolose e producono malattie e disgrazie. C'è qui l'idea di contaminazione rituale come processo meccanico, indipendente dalla volontà e dagli stati interiori. I pejoteros hanno invece un culto di tipo morale, apprezzano la spontaneità delle preghiere e l'assenza di uno schema fisso di culto. Il peccato e la contaminazione sono determinati da stati interiori e non da pratiche esteriori o azioni involontarie. A cosa corrisponde questa differenza? Il gruppo navajo tradizionale è basato sulla pastorizia, esercitata in piccoli gruppi basati sull'unità parentale, con strettissimi vincoli di reciprocità che impongono regole di obbedienza e sanzioni per ogni infrazione alla morale del gruppo. Con l'inserimento nell'ordine politico e nell'assistenza sociale statunitense, questa struttura comunitaria si erode progressivamente; la regola della reciprocità viene meno. È qui che possono nascere le sette antiritualiste come i pejoteros. «Quan-

do il gruppo sociale tiene stretti gli individui entro severi vincoli comunitari, la religione è ritualista; quando la stretta si allenta, il ritualismo declina»<sup>5</sup>.

Ma non è solo l'incontro con la modernità che produce reazioni al ritualismo. Ci sono società "primitive" che sono totalmente antiritualiste. Un esempio è rappresentato dai pigmei Mbuti, descritti nei celebri studi di C. Turnbull, e che possono esser contrapposti in ciò ai loro vicini agricoltori di etnia bantu. Cacciatori e raccoglitori, nomadi, i pigmei vivono in piccolissimi gruppi, bande fluide e fluttuanti, e non hanno una vita sociale di cui debbano preoccuparsi. «I Pigmei si spostano liberamente in un universo sociale privo di formalità, di schemi e di vincoli [...] La loro religione non si cura di guidarli con rigore entro complesse categorie cosmiche, non si preoccupa di trasgressioni né di regole di purità». Per la loro esperienza sociale sarebbe impossibile sviluppare una religione sacramentale; così come per i loro vicini bantu, che vivono in villaggi organizzati sulla base di una strettissima rete di norme e obblighi sociali, «sarebbe impossibile staccarsi dalla magia»<sup>6</sup>. Qui MD contrasta una visione largamente diffusa in antropologia, che vede la magia come contrassegno di una fase evolutiva antica, e il secolarismo come contrassegno della modernità. Il contrasto secolare-religioso non ha nulla a che fare con quello tra moderno e tradizionale (o primitivo).

#### 4. CODICE RISTRETTO E CODICE ELABORATO

Seguiamo MD in un passo ulteriore. La contrapposizione ritualismo-antiritualismo non riguarda solo le pratiche religiose ma anche quelle profane, la vita secolarizzata. Su questo punto MD introduce un'altra opposizione concettuale che riprende dal sociolinguista Basil Bernstein, quella fra codice ristretto e codice allargato. In una ricerca degli anni '60 sulle famiglie britanniche, Bernstein cercava di porre in connessione gli usi linguistici con le forme dell'esperienza sociale (in una linea di pensiero vicina al cosiddetto relativismo linguistico di Sapir, la stessa cosa che MD intende fare per la cultura). Per codice ristretto, egli intendeva un uso del linguaggio che si osserva in situazioni sociali di scala ridotta, fortemente localizzate, in cui tutti i parlanti possono accedere agli stessi assiomi fondamentali: qui l'ordine linguistico viene mobilitato per assicurare l'ordine sociale, la solidarietà, le gerarchie. Il codice ristretto corrisponde alla solidarietà meccanica di Durkheim. I parlanti, che fanno parte di un gruppo chiuso e di piccole dimensioni, scelgono fra un numero limitato di alternative lessicali e sintattiche. Il linguaggio trasmette sì informazioni, ma è costantemente usato per dar forma alla struttura sociale.

La categoria di "codice elaborato" si riferisce al linguaggio usato in situazioni di "apertura", dove i parlanti non danno per scontati gli assunti reciproci. Il linguaggio serve appunto a trasmettere questi assunti iniziali, ad esplicitare le percezioni reciproche<sup>7</sup>; corrisponde, nei termini di Durkheim, alla solidarietà organica. I parlanti scelgono fra una vasta gamma di alter-

<sup>5</sup> Ivi, p. 29.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 30-2.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 40-41.

native lessicali e sintattiche. Un esempio banale può essere lezione universitaria, dove il gruppo sociale si addensa attorno al linguaggio piuttosto che viceversa, come invece accade nel codice ristretto.

Il passaggio dalla prevalenza del codice ristretto a quella del codice elaborato è funzione della divisione del lavoro e del grado di istruzione. La prevalenza di un codice o dell'altro si riflette nei modelli di controllo familiare, e sta alla base di profonde differenze nelle modalità di inculturazione. Come si insegna ai bambini a rispettare le regole e l'autorità? Nel codice ristretto in modo convenzionale, riaffermando i ruoli e gli status decisionali ("perché lo dico io", perché alla tua età si fa così", "perché sei un maschietto" e così via); nel codice elaborato, portando ragioni morali. Nel primo caso l'autorità è ben definita, indiscutibile e serve di guida all'azione; si tratta di un sistema familiare che viene definito da Bernstein "posizionale". All'opposto, il codice elaborato si dispiega all'interno di un sistema familiare "personale". Si governa qui il comportamento del bambino con richiami di tipo morale, per esempio ai sentimenti dei genitori ("farai piacere a tua madre", "il babbo si arrabbierà"), o comunque portando ragioni che si affidano in ultima analisi al senso di responsabilità e all'io del bambino stesso. Il sistema personale aiuta a sviluppare la parola (le ragioni sono linguistiche); tipicamente questi bambini hanno successo a scuola. Il bambino è liberato da un sistema posizionale rigido, ma diventa prigioniero di un sistema di sentimenti e principi astratti<sup>8</sup>. I bambini divengono sensibili all'introspezione, a capire le proprie e le altrui emozioni, e intolleranti rispetto a regole formalizzate e puramente esteriori. Questa è la base del passaggio a una religione puramente etica. Si capisce che il clero inglese che disprezza l'astinenza del venerdì è stato educato su questa base. Una caratteristica che, paradossalmente, accomuna i Pigmei ai londinesi di oggi: entrambi lontani dalla ritualità e preoccupati delle emozioni e dei sentimenti morali, anche se per ragioni che si collocano ai poli opposti dello spettro delle forme di organizzazione sociale.

##### 5. EXCURSUS AUTOBIOGRAFICO: IL CONFORMISMO DELL' ANTICONFORMISMO

A questo punto abbiamo dunque stabilito il principio che il nostro modo di pensare e vivere la religione (l'immagine di Dio, le regole da seguire, le idee di tabù o divieto, il valore delle cosmologie, le conseguenze magiche o efficaci del rito e così via) ha a che fare con – non dirò "è determinato da" – le forme del controllo sociale, nel senso classico che la sociologia dà a questo termine. In particolare, le esperienze della socializzazione nel gruppo primario sarebbero fondamentali per l'acquisizione di un atteggiamento di base, che si colloca sulla linea che va dal ritualismo verso una concezione morale e intima della religione.

Tornerò oltre sul problema di quanto deterministica possa apparire questa concezione. Per ora è sufficiente notare come l'antropologa qui ci chieda di seguirla in un passo radicale, che è l'oggettivazione di noi stessi. Perché molti di "noi" (noi che partecipiamo a questi convegni o

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 46.

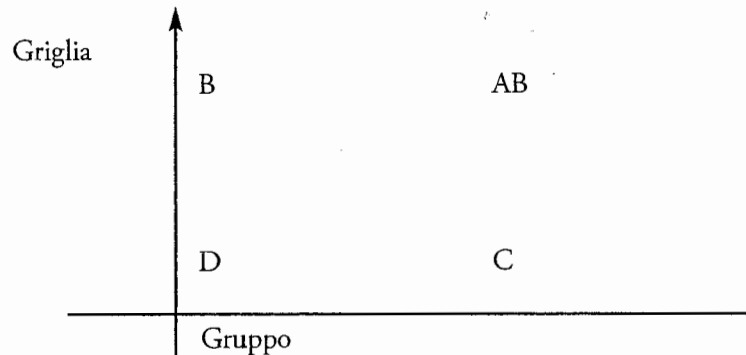
leggiamo libri come questo) conoscono molto bene, sul piano biografico, ciò di cui MD sta parlando. Molti di noi sono cresciuti e si sono formati culturalmente all'interno di una polemica antiritualista, in un sistema di valori che attribuiva sistematicamente superiorità al codice elaborato, alle scelte spontanee, autentiche, interiormente e individualmente maturate, all'espressione dei sentimenti, alla profondità dei giudizi morali, contro le vuote forme esteriori, la religione formalizzata, la rigidità delle gerarchie, le fedi delle beghine. Abbiamo assistito al passaggio da una religione fortemente ritualizzata a una decisamente antiritualistica. Se posso permettermi qualche riferimento personale, del modo in cui mi è stato insegnato il catechismo negli anni '60 ricordo ancora molto bene il senso compulsivo delle preghiere da ripetere in numero fisso; l'angoscia per il timore di dimenticarsi accidentalmente di riferire un peccato nella confessione, o per la possibilità di peccare per sbaglio, senza accorgersene. L'obbligo di non mangiare carne il venerdì, appunto, il divieto di ridere e divertirsi per il venerdì santo (un giorno in cui, qualcuno lo ricorderà, non si mandavano in televisione né pubblicità né musica leggera). E poi, Dio rappresentato come un vecchio con la barba bianca che spunta tra le nuvole.

Nulla di tutto questo vedo oggi nel modo in cui mia figlia ha affrontato la Prima Comunione, che è fortemente "desacramentalizzata". Paradossalmente, sono proprio i parroci a spingere di più in direzione antiritualista, rivendicando un contenuto religioso puro contro la cerimonialità esteriore (che invece è attivamente ricercata dai genitori dei bambini); e sono parroci e catechisti a compiere il passaggio al filantropismo (la terza fase del processo antirituale di MD), quando invitano a non spendere per banchetti, fiori o altri "ornamenti" senza significato e a versare invece soldi per progetti umanitari). Allora, MD ci chiede di considerare questa nostra scala di valori orientata verso il profondo-e-moralmente-interiore contro il vuoto-ed-esteriore come il prodotto di una peculiare esperienza sociale, verso la quale siamo tanto irriflessivi quanto i ritualisti lo sono nei confronti dei loro precetti esteriori e privi di significato. Dovremmo cominciare anche a capire quanto questa dimensione abbia sottodeterminato le rivolte della nostra generazione contro quell'ordine il cui significato non pareva più condiviso. La trasgressione, la contestazione, la protesta erano in realtà gli atti più conformistici possibile rispetto alla nuova esperienza sociale: erano ciò che l'esperienza sociale si aspettava da noi.

## 6. GRIGLIA E GRUPPO

Torniamo all'argomentazione di MD. Avendo stabilito il criterio del minore o maggior controllo del gruppo sull'individuo come variabile fondamentale nella differenziazione dei sistemi sociali; e avendo individuato il criterio principale di differenziazione dei sistemi simbolici nel grado di compattezza, coesione e obbligatorietà delle cosmologie, o dei sistemi di classificazioni condivise, la nostra antropologa può passare a definire un sistema di assi cartesiani al cui interno si dispongono tipologicamente tutte le composizioni possibili di questi due criteri. È il sistema delle coordinate griglia-gruppo. Andando in orizzontale verso destra, si avrà maggior controllo del gruppo e debolezza delle scelte individuali; intorno allo zero, basso controllo del gruppo. (La semiretta cartesiana con valori negativi rappresenta le possibilità di un individuo di controllare il gruppo, come nel caso di un dittatore; ma mi pare uno sviluppo

poco coerente del sistema, ed è meglio discuterlo restando nei quadranti a valore positivo). Andando in verticale verso l'alto, aumenta la coerenza dei sistemi di classificazioni e la forza con cui si impongono all'individuo.



Ne risulta una tipologia di sistemi sociali i cui estremi sono il tipo A, con gruppo forte e griglia forte, e il gruppo D, con gruppo debole e griglia debole. Il primo è esemplificato etnologicamente dai Tallensi studiati da Meyer Fortes, fra i quali il sistema dei doveri e della tradizione prescrive all'individuo ogni minimo aspetto della sua identità e delle sue azioni: come si deve presentare pubblicamente, come portare i capelli, cosa mangiare, come nascere, come essere sepolto. Il ribelle è considerato anormale. Griglia forte e gruppo forte conducono al rispetto stereotipato verso l'autorità e i suoi simboli, alla credenza in un universo morale e punitore, alla presenza di una categoria di reietti. Vi è una netta e rigida separazione fra il puro e l'impuro. Si tratta di sistemi sociali che gli antropologi hanno trovato in Africa nella fase classica dell'etnografia: gruppi congelati in un equilibrio funzionale che era stato prodotto dal colonialismo stesso. Ma è anche la situazione tipica di gruppi separati all'interno della società moderna, come quelli militari o monastici. Il tipo D è quello che, come abbiamo già visto, accomuna i Pigmei Mbuti e i londinesi di oggi. L'esperienza sociale è qui dominata dalla sensazione di non dipendere dagli altri. Il potere è "lontano", non immediatamente visibile: ci si sente controllati da cose e non da persone, cioè da un sistema impersonale verso cui non si possono fare pressioni morali. La vita spirituale è dominata dalla "scoperta di se stessi". Non c'è bisogno di forme troppo articolate di simboli; questi ultimi circolano in modo fluido e non obbligatorio.

Tra questi due tipi vi sono quelli intermedi, a gruppo forte e griglia debole e viceversa. Il primo (C nel diagramma) viene chiamato da MD "piccolo gruppo", ed è esemplificato da comunità ristrette e chiuse nelle quali si è però innescato un meccanismo di trasformazione con l'emergenza di tendenze individualistiche e di un clima competitivo. È il sistema sociale nel quale prospera l'idioma politico della stregoneria, connesso a una situazione di doppio legame, in cui da un lato si richiede lealtà al gruppo e dall'altra si ricerca il successo personale. L'ultimo tipo ("B") è chiamato da MD "a griglia forte", ed è esemplificato dal sistema dei big men melanesiani: il potere non si vede, i capi sono separati dai sudditi ma sono le loro genealogie e mitologie a dominare la cultura.



Questo sforzo di sistematizzazione tipologica, a una rilettura odierna, rappresenta forse l'aspetto più debole e datato del lavoro di MD. Lo si può capire alla luce delle mode strutturaliste dell'epoca; ma il tentativo di forzare dentro uno schema quadripartito un materiale etnografico così vasto è decisamente eccessivo e produce risultati confusi. Alla chiarezza non contribuisce neppure la ripresa dello schema griglia-gruppo in lavori successivi, come il libro sul consumo scritto insieme a B. Isherwood, dove lo si applica alle fasi di sviluppo della storia europea e al ruolo che in essa giocano diversi gruppi sociali: ne risulta una rilettura della teoria weberiana della modernità acuta ma troppo schematica<sup>9</sup>.

## 7. CORPO FISICO E CORPO SOCIALE

Ma l'eccessiva forzatura e generalità delle tipologie sociologiche non inficia la forza del nesso teorico tra simbolismo e sistema sociale che la nostra autrice ha individuato. Continuiamo dunque a seguire il suo percorso, e veniamo al corpo. Il corpo è terreno primario di manifestazione del lavoro simbolico e delle cosmologie; dunque, è negli usi culturalmente modellati del corpo che la relazione fra struttura delle relazioni sociali e sistemi categoriali si dispiega più a fondo. Anche qui MD si pone in modo diretto nella scia della scuola francese, partendo dall'obbligato richiamo al saggio di Mauss sulle tecniche del corpo e al Lévi-Strauss delle *Mythologiques*. Mauss pone il problema della variabilità degli usi culturali del corpo, ma non comincia neppure – afferma MD – ad articolare i modi della variazione. Lévi-Strauss va più nello specifico a mostrare il modo in cui il corpo sta al centro dei sistemi simbolici, da lui pensati come grandi costruzioni fatte di contrapposizioni binarie (crudo-cotto, fermo-in movimento, mangiare-digiunare ecc.); ha tuttavia il torto di «tenere fisso lo sguardo sugli universali dell'espressione simbolica»<sup>10</sup>, trascurando proprio il punto che a MD sembra maggiormente interessante, vale a dire l'incrocio fra le variazioni nelle strutture simboliche e quelle nell'organizzazione sociale. Cercando di mettere a fuoco questo punto, MD procede allora ad enucleare una serie di regole generative dell'uso simbolico-rituale del corpo.

La principale fra queste regole è la seguente: il corpo possiede un'amplissima gamma di possibilità simboliche ed espressive, che vengono però limitate dai controlli del sistema sociale. Il corpo è anzi un'immagine della società, così che «se si è indifferenti alla conservazione delle demarcazioni sociali, si tende anche all'indifferenza nei riguardi delle superfici del corpo [...]. Il controllo del corpo è un'espressione del controllo sociale, e il rilassamento del controllo corporeo nel rituale risponde alle esigenze di un'esperienza sociale»<sup>11</sup>. Un controllo sociale rigido richiede un controllo rigido sul corpo: dove esiste una struttura di ruoli rigidamente definita, sarà di norma più apprezzato un comportamento formalistico e convenzionale. È una tesi che riprende l'idea di Elias del processo di civilizzazione, intendendolo però non in termi-

<sup>9</sup> M. DOUGLAS, B. ISHERWOOD, *The World of Things*, Basic Books, New York 1979 [tr. it. *Il mondo delle cose*, Il Mulino, Bologna 1984], p. 47.

<sup>10</sup> M. DOUGLAS, *Natural Symbols*, cit, p. 101.

<sup>11</sup> Ivi, p. 106.

ni storico-evolutivi, ma come una funzione di una struttura specifica di ruoli della società di corte. Da questo punto discende una regola più specifica, che MD chiama "regola della purezza". Si tratta della rilevanza, o della misura in cui vengono tenute nascoste, le funzioni organiche. In sistemi a griglia forte, la società pretende di essere costituita da spiriti disincarnati. Il processo di socializzazione insegna al bambino a tenere sotto controllo proprio questi processi, in particolare le evacuazioni. Defecazione, minzione, vomito devono essere nascosti; altri atti fisiologici devono essere controllati: tosse, sbadigli, starnuti, soffi (a meno che non siano deliberatamente usati nel discorso). Dalla regola di purità derivano anche le dimensioni fisiche atte ad esprimere la distanza sociale: la dimensione viso/dorso, e la vicinanza/distanza.

Qui MD elabora la celebre teoria dei due corpi, fisico e sociale, che stanno tra di loro in una relazione di tensione: il primo «contrae o espande le sue esigenze» in modo direttamente proporzionale alle esigenze del corpo sociale, vale a dire «con il tendersi o il rilassarsi delle pressioni sociali». «La distanza fra i due corpi coincide con l'ampiezza delle pressioni e delle classificazioni nella società»<sup>12</sup>, cioè con la posizione nello spazio cartesiano griglia-gruppo. Si apre qui la possibilità di studiare un'intera fenomenologia dell'espressione corporea come funzione della natura delle relazioni e dell'esperienza sociale. Ad esempio, MD cita la possibilità di esprimere la gerarchia sociale attraverso una scala di gradi di "disincarnazione": il controllo dei rumori nel mangiare, respirare e camminare, il controllo del riso, della collera e di altre emozioni, la tendenza a rappresentare i rapporti sessuali come incorporei, e così via. E ancora, le modalità di presentazione estetica del corpo tendono a disporsi secondo una scala di formalità-informalità che è funzione delle identità sociali più o meno strutturate. È il caso dell'opposizione liscio-peloso, punto di partenza di una memorabile pagina in cui MD tratteggia quella che potremmo chiamare una "sociologia dei capelli lunghi e/o incolti", correlando il modo di portare i capelli sia con i ruoli sociali (secondo il grado di conformismo o libertà rispetto alla griglia), sia con altri comportamenti culturali, quali il grado di eccentricità dell'abbigliamento, la preferenza per bevande alcoliche o analcoliche, la scelta di luoghi di ritrovo più o meno formali, e così via<sup>13</sup>.

Purtroppo MD si ferma a questo abbozzo. Pone le basi di una teoria sociale del corpo ma non la sviluppa in modo sistematico. È un tema su cui tornerò in scritti successivi, a proposito del tema del rischio e della percezione dell'ambiente, delle scelte di consumo, della cultura medica<sup>14</sup>. Eppure, mai come in *Natural Symbols* sarà forte ed esplicita la correlazione fra la sociologia del corpo e del gusto estetico e il tema della tensione antiritualista nel pensiero e nella pratica religiosa.

## 8. MODELLI DELLA REALTÀ E REALTÀ DEI MODELLI

Sofferamoci su qualche commento e valutazione. La lettura della storia culturale in termini di tensione fra ritualismo e antiritualismo, e lo schema griglia-gruppo, possono lasciare e

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>14</sup> Mi riferisco a M. DOUGLAS, E. SPIRWOOD, *The World of Grids*, cit. M. DOUGLAS, *Risk acceptability according to the social sciences*, Russel Sage Foundation, London 1985 (in it. *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano 1992); e ai saggi raccolti nel saggio italiano *Credere e percepire*, Il Mulino, Bologna 1994.

lasciano perplessi per molti aspetti. Ho già detto della eccessiva generalità e delle pretese universalistiche dei modelli che MD propone. Tra la scrittura del libro e la nostra lettura è passata l'antropologia interpretativa e tutta una stagione di critica epistemologica allo strutturalismo e alla modellizzazione teorica. Non può non crearci un certo disagio la disinvolta applicazione dello schema griglia-gruppo a una visione comparativa di taglio amplissimo delle società primitive, classificate in più o meno formalistiche sulla base di sintesi etnografiche estremamente semplificate. E così per la pretesa di leggere negli stessi termini le grandi tappe della storia e del pensiero europeo. Possiamo inoltre pensare che la teoria sia eccessivamente determinista. MD usa giudizi sprezzanti verso il determinismo psicoanalitico; ma anche il suo approccio, come quello freudiano, pensa che le motivazioni di ciò che pensiamo e diciamo, che ci piace e ci dispiace, che ci sforziamo di essere e di non essere, sono nascosti meccanismi (psichici in un caso, sociali nell'altro) che lo studioso può individuare e descrivere oggettivamente. Se ci piace un loft invece che un appartamento convenzionalmente diviso in stanze, c'è un motivo che ha a che fare con il nostro posizionamento nel sistema del controllo sociale; lo stesso se preferiamo le medicine non convenzionali a quelle allopatiche; lo stesso se siamo vegetariani, consumiamo cibi biologici e pratichiamo il consumo critico; e così via. In effetti, in alcuni passi le formulazioni di MD sono fortemente deterministiche; per usare il lessico delle scienze sociali di oggi, non si coglie molto in esse il tema dell'agency, il fatto cioè che i sistemi sociali e quelli culturali non sono gabbie inesorabili per l'individuo, ma la materia prima su cui esso costruisce le sue strategie politiche. C'è nella teoria culturale una certa sottovalutazione della dimensione che possiamo chiamare politica. MD pensa che gli stessi comportamenti esplicitamente politici (ad esempio la contestazione da parte dei soggetti deboli) sia motivata dalle dinamiche griglia-gruppo; laddove l'antropologia critica di oggi, che in questo è più vicina al concetto di senso pratico di Bourdieu, tenderebbe al contrario a pensare all'uso dei simboli in termini politici, di posizionamento di un soggetto attivo all'interno non di una griglia neutrale di ruoli, ma di campi di potere<sup>15</sup>.

Nonostante tutto questo, la teoria douglasiana resta uno strumento molto potente di lettura della cultura contemporanea e del ruolo che in essa gioca il corpo. Basta prenderla per quello che è, cioè un modello, e ricordarci del famoso ammonimento di Bourdieu a non confondere i modelli della realtà con la realtà dei modelli. In particolare, mi interessa evidenziare la capacità di MD di articolare ambiti che usualmente restano separati. Nei suoi lavori, l'analisi del simbolismo del corpo si innesta in primo luogo su un'estetica della vita quotidiana e della cultura popolare, ovvero su una sociologia del gusto; in secondo luogo, su un'antropologia medica, cioè su un programma di ricerca sulle percezioni culturalmente condizionate della salute e della malattia, del corpo puro e del corpo impuro, in forma e fuori forma, del rischio e della sicurezza. Infine, tutti questi aspetti sono legati – tramite il concetto di cosmologia – all'analisi delle forme della vita religiosa, dei movimenti spirituali, delle tensioni fra culti ortodossi e settarismo, tra ritualismo e antiritualismo. Possiamo oggi essere sospettosi verso le pretese to-

<sup>15</sup> Nell'antropologia medica e nel pensiero femminista la teoria douglasiana dei due corpi è stata riletta con l'aggiunta di una terza figura, quella, appunto, del corpo politico; cfr. N. SCHEPER-HUGHES, M. LOCK, *The Mindful Body*, in «Medical Anthropology Quarterly», 1 (1984), pp. 6-41.

talizzanti della teoria culturale di MD, ma dobbiamo perlomeno riconoscerle un grande valore euristico. Possiamo usarla per vedere aspetti della realtà empirica che resterebbero altrimenti opachi; per stabilire rilevanze che possono guidare in modo assai fecondo la ricerca. Le intuizioni douglasiane sono state oggi riprese da programmi di ricerca più specialistici, come quello di antropologia medica che si addensa attorno al concetto di incorporazione<sup>16</sup>, o quello di etnografia del consumo e della vita quotidiana rappresentato da un antropologo come Daniel Miller<sup>17</sup>. Ma nessuno di questi indirizzi riesce a mantenere l'ampiezza del quadro di riferimento di MD, la sua capacità di tenere insieme gli ambiti più diversi della vita sociale, dalla religione all'educazione al consumo; e di unire l'antropologia delle società tradizionali con la sociologia di quelle contemporanee, nella convinzione che i problemi di comprensione che esse pongono siano in definitiva gli stessi.

## 9. PROGRAMMI DI RICERCA

Ci sono alcuni ulteriori problemi che, in conclusione, vorrei limitarmi a sollevare in modo estremamente sintetico. Maturato nel clima strutturalista degli anni '60, l'approccio teorico di Mary Douglas si fonda su un presupposto raramente messo in discussione: la compattezza e separatezza dei contesti socio-culturali di riferimento. Il suo punto di vista è lo stesso che Lévi-Strauss esprimeva con grande efficacia affermando che la comune umanità degli esseri umani si realizza solo all'interno di culture tradizionali diverse le une dalle altre<sup>18</sup>. Così, le unità di analisi del simbolismo corporeo sono sistemi sociali e culturali discreti ed autonomi: ed è proprio la compattezza dei sistemi che consente di trattare, poniamo, il grado di controllo sociale e la rigidità classificatoria come variabili correlate. Oggi nel dibattito antropologico questo concetto essenzialista di cultura è stato abbandonato; e sarebbe comunque difficile applicarlo alla cultura di massa contemporanea, caratterizzata dalla diffusione globale, dalla frammentazione dei sistemi tradizionali, dalla costante ibridazione e intreccio di codici. A quale unità sociologica di riferimento dovremmo applicare lo schema griglia-gruppo? MD parla talvolta di società, talvolta di classi sociali, talvolta di gruppi definiti sul piano istituzionale o professionale (i monasteri, l'esercito, gli agenti di cambio), o ancora sul piano dell'orientamento religioso o ideologico (per esempio gli ecologisti, ai quali dedicherà alcuni dei suoi saggi più recenti). Già così la cosa è abbastanza complessa, e costringe ad adottare implicitamente un qualche concetto di subcultura, che MD però non discute esplicitamente. Ma cosa succede con la progressiva frammentazione delle appartenenze sociali e, dall'altra parte, con la produzione di un flusso culturale di massa che in buona parte viene trasmesso trasversalmente rispetto ai raggruppamenti sociali?

<sup>16</sup> T. CSORDAS, *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

<sup>17</sup> Si veda ad esempio D. MILLER, *A Theory of Shopping*, Polity Press, Cambridge 1998 [trad. it. *Teoria dello shopping*, Editori Riuniti, Roma, 1998]

<sup>18</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Unesco, Paris 1952 [trad. it. *Razza e storia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 97-144], p. 107.

C'è anche un altro aspetto dello stesso problema. «Un sistema di simboli trans-culturale, pan-umano, è necessariamente impossibile», dichiara MD in apertura di *Natural Symbols*: i sistemi simbolici si sviluppano in modo autonomo, secondo regole proprie, e le rispettive peculiarità sono accentuate dall'influenza degli ambienti e dei sistemi sociali di riferimento. Ma questo principio relativistico è ancora vero nell'epoca di una cultura di massa globale? La cultura di massa non è forse veicolo di circolazione di simbolismi veramente pan-umani, anche nell'ambito della corporeità, dei valori estetici, delle forme di presentazione del sé? Cosa può significare fare etnografia di usi simbolici del corpo (ad esempio l'uso del tatuaggio e del piercing, le forme dell'attrazione erotica ecc.) che non sono radicati in singoli territori-popoli-culture, ma circolano su scala planetaria?

Una risposta, suggerita ad esempio dalla tradizione dei *cultural studies*, è che non conta la produzione di simboli ma il loro consumo. Non interessa tanto il fatto che siano gli stessi repertori simbolici, prodotti da un'industria globale, a circolare in tutto il mondo (ad esempio gli stessi programmi televisivi, o le estetiche corporee legate al mondo dello sport o a quello della moda), quanto il modo in cui questi sono recepiti, fruiti e plasmati in contesti socio-culturali specifici. E in effetti una etnografia del consumo è la direzione in cui la stessa MD sembra spingersi nelle sue opere più recenti, in cui gli individui appaiono come tutt'altro che prigionieri delle culture, e anzi attivi costruttori di esse: «La cultura stessa non è che la risultante di miriadi di scelte individuali, prima di tutto non fra prodotti, ma fra tipi di relazione [...] La scelta basilare che un individuo razionale si trova costretto a fare riguarda il modello di società in cui vivere: da tale scelta, consegue tutto il resto»<sup>19</sup>.

Ma tutto ciò porta anche ad abbandonare l'obiettivo di una classificazione tipologica delle società e dei gruppi, e a considerare invece la tensione fra griglia forte e debole, fra ritualismo e antiritualismo, come una sorta di campo di forze che struttura un continuum di cosmologie e pratiche sociali. Porta inoltre alla necessità di sottolineare maggiormente la capacità attiva dei soggetti (individui e gruppi) di manipolare attivamente e usare strategicamente un repertorio di risorse culturali che diviene sempre più ampio.

Se le rileggiamo in questa chiave, le opere di MD divengono fonte di infinite sollecitazioni, domande e spunti di ricerca. Ad esempio, come interpretare i chiari sintomi di ripresa del formalismo e del ritualismo nelle pratiche della quotidianità cui oggi – diversamente dagli anni di *Natural Symbols* – stiamo assistendo? Che rapporto si può riconoscere fra le cosmologie religiose e quelle secolari espresse nella cultura di massa contemporanea? E dove riconoscere in quest'ultima lo spazio della stregoneria? In che modo la regola della purezza influenza il nostro modo di guardare alla crisi ambientale o ai problemi etici sollevati dalle biotecnologie? Ad alcune di queste domande MD ha cominciato a rispondere; altre sono poste in modo solo implicito nei suoi lavori. Certo è che il vasto respiro della sua impostazione apre programmi di ricerca che l'antropologia e le scienze sociali di oggi non possono ignorare.

---

<sup>19</sup> M. DOUGLAS, *Thought Styles*, Sage, London 1996 [trad. it. *Questioni di gusto*, Il Mulino, Bologna, 1999], p. 37.